

الإسلاميون والدولة المدنية

قراءة في جدلية العلاقة بين الدين والسياسية

"تجربة الحركة الإسلامية السودانية نموذجاً"

د. رحاب عبدالرحمن الشريف *

توطئة:-

كثرت الأقلام حول مفهوم "الدولة المدنية" بين متقبل لها ورافض، بين مَنْ يراها توافق للإسلام ومن يراها تناقضه مناقضة صريحة، بل لم يَسلم المتقبلون لها من الاختلاف حولها، فمن يراها من جهة المضمون هي الإسلام، ومن يرى وجوب تقييدها بكونها ذات "مرجعية إسلامية"، لتوافق الإسلام، وهذا الاختلاف يدل على عدم وضوح هذا المصطلح عند الكثيرين، والجدل حول مفهوم الدولة المدنية يدفع لتناول منبع الإشكالية بين الدين والسياسة. تحاول الورقة البحث عن كيفية تجاوز الجدل حول « الدولة المدنية » و « الدولة الدينية »، خاصة بين الجماعة الوطنية السودانية، وإحداث حالة من الوعي الجمعي والجماعي يستطيع أن ينهض بالسودان ويعالج مشاكله الحقيقية، عبر تجاوز المسميات إلى المضامين مما يعني تحديد وظائف الدولة وشروط فاعليتها .

وفي ذات الإطار يظل تقييم تجربة حكم الإسلاميين في السودان محطة مهمة ليس لمن ينتمون إليها في السودان فحسب وإنما أيضاً للقادمين الجدد

* أستاذ العلوم السياسية بجامعة الجزيرة bint_shareif@hotmail.com

للسلطة - بعد الثورات التي شهدتها عدد من البلدان العربية والتي نتج عنها وصول من ينتمون لذات التيار لسدة الحكم - للاستفادة من الإيجابيات وتجاوز الصعوبات التي واجهها إخوتهم بالسودان خاصة فيما يتعلق بإدارة العملية السياسية الداخلية والخارجية:

أولاً: دلالات مفهوم الدولة المدنية في الأطر الحضارية المختلفة:-

لكل مفهوم ومصطلح دلالات (معاني) متعددة: فهناك دلالاته العامة أي المصطلح كمفهوم نظري مجرد، وهناك دلالاته الخاصة أي ما يكتسبه المصطلح من معنى كمحصلة لتطبيقه في واقع معين زماناً ومكاناً، وهناك دلالاته المشتركة أي المعنى الذي تشترك في فهمه كل الفلسفات والمناهج (بصرف النظر عن أوجه الاختلاف بينها)، وهناك دلالاته المنفردة أي المعنى الذي تنفرد بفهمه فلسفة ومنهج معينين، وبالتالي تتعدد بتعدد تلك الفلسفات والمناهج.^(١)

فإن تناول مصطلح الدولة المدنية له دلائل عامة مشتركة تتمثل في الدولة المدنية كمفهوم مجرد تشترك في فهمه كل الفلسفات والمناهج، وهي الدولة التي تقوم على إسناد السلطة السياسية للشعب، وبالتالي فإن السلطة فيها نائب ووكيل عنه، له حق تعيينها ومراقبتها وعزلها، وهي نقيض للدولة الثيوقراطية (الدينية) التي ينفرد بالسلطة السياسية فيها فرد أو فئة دون الشعب كما ينفرد أيضاً بالسلطة الروحية (الدينية)^(٢). كما أن له دلالة خاصة تتمثل في تطبيق مفهوم الدولة المدنية في واقع اجتماعي معين زماناً، الذي يهم في هذا المقام الوعي بالسياق الذي نشأ في ظله المفهوم.

أولاً: الدلالات اللغوية والاصطلاحية:-

ينسب لفظ المدنية إلى المدينة. وتدلُّ على نمط الحياة في المدينة، وهي مرادفة للحضارة عند الأكثر، وتُستعمل هذه اللفظة في كثير من الأوساط الثقافية كمقابل لعدة كلمات^(٣) وهي:

١. المدن: كمقابل للبداوة، وتعني «الحضارة والعمران» .
 ٢. المدنية: كمقابل للعسكرية.
 ٣. المدنية: كمقابل للدينية، فيُقال: "العلوم المدنيّة" مقابل: "العلوم الدينية".
 ٤. ويعبر في الفلسفة اليونانية عن إدارة أمور المدينة بـ«السياسة المدنية»، ويعرفونها بأنها: "علمٌ بمصالح جماعةٍ متشاركةٍ في المدينة، ليتعاونوا على مصالح الأبدان، وبقاء نوع الإنسان".
- ثانياً : دلالات المفهوم في الفكر الغربي :-

لا نود أن يخوض في التفاصيل الدقيقة لدلالات المفهوم في الرؤى الحضارية الغربية، ولكن حين تتبع مفهوم الدولة المدنية لا نجد في الكتابات الغربية مفهوماً يسمى " الدولة المدنية". فالمفهوم الموجود هو المجتمع المدني فقط. أما المفهوم الذي يتداول في هذا الصدد فهو مفهوم "الدولة العلمانية". الذي جاء ليقف ضد مفهوم الدولة الشيوقراطية التي تقوم على قواعد من الحكم الإلهي، ولكن هذه الخبرة الفلسفية والمعرفية التي وجدت في الغرب لا توجد في الحضارة الإسلامية^(٤)، فلقد جاء ظهور "الدولة المدنية" في "أوروبا" كنتاج للخروج على "الدولة الشيوقراطية"، والتخلص من سيطرة "الكنيسة" واستبداد الحكام الذين إستمدوا سلطانهم من "الكنيسة"، فكان

الغرض الاستقلال عن هيمنة سلطة وتدخل "الكنيسة"، لذا أعلن الأوروبيون علمانية فصل الدين عن الدولة صراحة^(٥)، وحاصروا سلطان "الكنيسة" التي تمثل الدين عندهم داخل جدرانها، كما أعلنوا ديمقراطية ترفض سيطرة الأباطرة والملوك والإقطاعيين وتجعل الحكم فيها لكل فئات الشعب بلا تمييز.

فيحكم الشعب نفسه بنفسه، يختار من يحكمه، ويكون مصدر السلطات من نواب يمثلونه في سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية، بعيداً عن سلطة الكنيسة، أي أنه في الدولة المدنية تجتمع سلطة الحكم وسلطة التشريع في يد الشعب بكل فئاته بلا تمييز.^(٦)

ثالثاً : دلالات المفهوم في الرؤية الإسلامية :-

١. لابد من التأكيد بأن من خصائص الشريعة الإسلامية الهامة أنها منهج للحياة يصلح في كل زمان ومكان وحتى قيام الساعة ولهذا نجد أكثر أحكام "القرآن" تشير إلى "مقاصد التشريع" وقواعده العامة بما يعطي للمجتهدين المجال للفهم والاستنباط، بهذا الفهم لا يمكن فصل الدين عن الدولة.

٢. لا يعطي الإسلام للولاة حق الحكم باسم الإله، ولا يجعل حكمهم تعبيراً عن إرادة الرب، ولا يرفع قدرهم فوق مستوى البشر.^(٧)

٣. نظام الحكم في الإسلام يقوم على مبادئ العدل والشورى ومناصفة الولاة، وعدم طاعتهم في معصية الله، بل يؤمرون بالمعروف ويُنهون عن المنكر^(٨)، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سيد الشهداء حمزة بن عبد

المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله. رواه الحاكم وصححه الخطيب، وصححه الألباني.

وسئل النبي صلى الله عليه وسلم: أي الجهاد أفضل؟ فقال: كلمة حق عند سلطان جائر. رواه النسائي وابن ماجه وأحمد، وصححه الألباني.

٤. هنالك جملة من المبادئ التي تضبط شأن الدولة ذات المرجعية الإسلامية وترسيء نموذجاً للاجتماع الإنساني، تم التأسيس لها من خلال دستور المدينة وهي بمثابة قواعد أو أطر كلية حاكمية^(٩) وخلاصة تلك القواعد والقوانين الضابطة تتلخص في القواعد التالية :

القاعدة الأولى: الوحدة في إطار التنوع^(١٠): قدمت الخبرة النبوية تجربة ثرية لإدارة التعددية المجتمعية حينما أنشأت نموذجاً لأمة واحدة ولكنها تستوعب التنوع ولا تتصارع معه . هذا الكيان الناشئ بمثابة الإطار الذي يحكم علاقات الجماعات والشعوب المتعددة والمختلفة داخل الأمة بموجب بنود الوثيقة. أساس هذه الوحدة البعد عن التعصب لأي إنتماء فكري قبلي أو طائفي^(١١)، مما جعل فكرة الأمة وتكوينها والاعتراف بها بهذا الشكل المؤسسي لأول مرة علامة فارقة في تاريخ الجزيرة العربية في ذلك الوقت، حيث بدأ الانتقال من حياة الفرد القبيلة إلى حياة الفرد الأمة. إذن يستفاد من تلك القاعدة أن اختلاف المنطلقات العقيدية والفكرية والعرقية لا ينفي تأسيس أصول للعيش المشترك بموجب عقد سياسي أو عبر الاتفاق على صيغة قانونية "أو دستور معترف"^(١٢)، وهكذا شكلت وثيقة المدينة دعوة للتحرر من النزعة

العصبية والصراع بين القبائل وكرست معني الوحدة حينما وضعت إطاراً جديداً يحكم علاقات الشعوب والأجناس الإقرار بسنة التنوع والاختلاف ولكنه اختلاف غير مانع للوحدة إذا نظر للآخر كجزء من الذات.^(١٣)

القاعدة الثانية: توحيد الجبهة الداخلية: هذا الهدف لا يتحقق إلا باتخاذ العديد من الإجراءات والقرارات الحاسمة ومن ضمن تلك الإجراءات :

- تحقيق الأمن وتعزيزه بالاستقرار وذلك بإنهاء حالة النزاعات والحروب الداخلية ثم إقرار نوع جديد من العلاقات على أساس المؤاخاة وبناءً عليه انتظمت العلاقة بين المهاجرين والأنصار بفئاتهم المختلفة وبمختلف قبائلهم.^(١٤) ولقد شكلت العقيدة الدينية الناظم الجامع بين من ينتمون إلى الأمة الإسلامية (وهي أحد دوائر الإنتماء ولكنها ليست الوحيدة).

- التوليف بين كيانات المجتمع المختلفة لا على أساس الدين والعقيدة فقط ولكن على أساس مدني وسياسي، ولقد دعمت هذا الاتجاه العديد من بنود الوثيقة حينما فتحت كيان الأمة ليضم بجانب المهاجرين والأنصار، الأعراب وغير الأعراب من البربر والفرس والهنود والمغول والمؤلفة قلوبهم واليهود وغيرهم، ولم يستثن من تلك التوليفة المخالفين في العقيدة والجنس بل دمجت تلك الانتماءات المختلفة

ووحده في إطار الولاء للوطن (المدينة) وكرست هذا الفهم عن طريق العديد من الخطوات العملية مثل الإقرار بحقوق الآخرين المختلفين في إنتماءاتهم الفكرية والعقدية والعرقية، ومثل ما حدث مع اليهود الذين تحالفوا مع المسلمين الأمر الذي جعلهم يشكلون أمة بالمعنى السياسي وأمتين بالمعنى العقدي ومن ثم يكفل الدستور مجتمعاً عقدياً متنوعاً في إنتماءاته لكنه يتوحد في إطار هدفه العام وهو تحقيق الأمن القومي والاستقرار بكل أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

القاعدة الثالثة: إقرار المواطنة (على أساس من الرضا والقبول)^(١٥) : تشكل

المواطنة أحد أهم القيم السياسية التي تمثل شكل وطبيعة العلاقات السياسية بين المواطنين والدولة وتتضمن مفهومين هامين هما الهوية والانتماء وهما من الشروط الأساسية لظهور مجتمع سياسي متماسك ويترتب بناءً عليها مجموعة من الحقوق والواجبات، والمواطنة كحق لا تستلزم وحدة العقيدة أو الفكر أو الجنس بل تتسع لتشمل كل فئات المجتمع بمختلف توجهاتهم من أبناء الوطن الأصليين، وهكذا كفلت المواطنة في المدينة لسكانها الأصليين ولأولئك الذين فضلوا الانضمام إلى الجماعة السياسية وللمقيمين في المدينة من اليهود الذين اعتبرتهم الوثيقة من مواطني الدولة . فاختلف الدين بموجب الوثيقة لم يكن سبباً للحرمان من مبدأ المواطنة وإذا تساوى

وجود مجتمع ذي إنتماء ديني واحد يلتقي مفهوم الأمة مع مفهوم الدولة والمواطنة، كما يمكن أن يوجد داخل الوطن الواحد أمتان أو أكثر

أذن الخلاف في العقيدة بين أبناء الوطن الواحد لا يحول دون قيام مجتمع مستقر على أساس المواطنة وليس على أساس الانتماء لأي ولاء انطلاقاً من مفهوم الأمة الإسلامية نفسها. وفقاً لهذا المفهوم أقرت الوثيقة لغير المسلمين من اليهود حقهم في المواطنة في الدولة الإسلامية، وحرية الاحتكام لعقائدهم أو للقضاء الإسلامي خاصة فيما يتعلق بالمسائل التي يكون المسلمون طرفاً فيها^(١٦).

وعليه تكون المواطنة للمسلمين في الدولة الإسلامية أساسها الإيمان بالدين، ويكون أساس الانتماء لغير المسلم هو الولاء للدولة الإسلامية عن طريق العهد ويكون الاثنان جماعة سياسية واحدة قوامها الولاء للوطن والاشتراك في الحقوق والواجبات^(١٧). ولا أفضلية لفئة على أخرى بسبب ولائها، هذا ما أكدته قول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: "لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم"^(١٨) وقوله: "من آذى ذمياً فقد آذاني".

القاعدة الرابعة: مركزية دور المجتمع وهامشية دور الدولة: إن عملية إدخال الجماعة البشرية في منظومة الأمة الإسلامية يبين بصورة جلية أسبقية المجتمع (الأمة) على الدولة في الأهمية وهذا ما يبرر سعي الرسول الكريم لتكوين أمة قبل قيام الدولة أو السلطة التي

تجسد مؤسسياً تلك الأمة، ويستدل على ذلك أنه "عليه السلام عند وفاته قد خلف أمة ولم يخلف إماماً وكان باستطاعته فعل ذلك، لكنه أراد أن يرسى قيماً وقواعد للتعامل بين جميع الكيانات المكونة للمجتمع من خلال تلك الوثيقة التي اشتملت على تعاقد ينظم الحياة ويرشد إدارة المجتمع بمختلف تكويناته، وقد إنصب إهتمام النبي صلى الله عليه وسلم في الفترة المكية بكاملها ومعظم الفترة المدنية بتأسيس المجتمع ومؤسساته وتنظيم فعالياته ولم تنل منه الدولة إلا القدر اليسير. ومن هنا فإن العهد النبوي وعهد الخلفاء الراشدين كان نموذجاً يتخذ من المجتمع مركزاً له وليس الدولة والتعامل معها لم يكن يخرج من كونها الإداة الأهم لتنظيم الشئون، ولم يتخذ النبي صورة معينة للنظام السياسي. إذن هامشية الدولة وأولوية الأمة في الخبرة النبوية تدخل معظم الفعل السياسي في منظومة العمل الجماعي فلا يقتصر على الدولة وأجهزتها. إذ أن غاية الفعل السياسي في الإسلام هو جلب المصلحة ودرء المفسدة.

القاعدة الخامسة: الإلزام والتعاقدية: جاءت الوثيقة ملزمة على كل من إرتضى ببندوها ودخل تحت مظلتها كما أنها كفلت حق الإنضمام لها لمن يرغب في ذلك دون شروط مسبقة ودون عقبات تحول دون مشاركة تلك الجماعات الراغبة في الإنضمام أو تنتقص من حقوقهم. لكنها تستمد شرعيتها منذ نشأتها على أساس دستوري مكتوب بين رعايا مختلف الديانات والأجناس

تلك التعاقدية الدستورية يترتب عليها إقرار بحقوق الأفراد والجماعات داخل الأمة ومن خلالها تتحدد واجبات أفراد المجتمع ومؤسساته النظامية.

القاعدة السادسة: توزيع الأدوار والمسئوليات: أعلى الدستور من قيمة الفرد وحدد مسئوليته أمام مجتمعه ووضع قواعد ضابطة لحركته ولحركة الجماعة وذلك حينما أقرت بنوده توزيع المهام والمسئوليات وفقاً لمبدأ الرعاية "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"، ومن ثم تنداح المسئوليات وتتكامل الوظائف بين أفراد الأمة وفقاً لمبدأ العدالة الذي يضمن بدوره عدالة التوزيع للموارد والسلطات السياسية والتنفيذية بصورة متساوية ومتكافئة الأمر الذي يحول دون الشعور بالغبن نتيجة التهميش أو احتكار الموارد على فئة بعينها من الفئات المكونة للأمة ويحدث نوعاً من التناسق والتناغم بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة فالجميع مشاركون في مؤسسات المجتمع التي تكفل حقوقهم وواجباتهم بصورة متساوية مما يدعم وحدة المجتمع وتماسكه واستقراره ويسهم في معافاته.

القاعدة السابعة: أولوية الأمن القومي: أعطت الوثيقة الأولوية لأمن الجماعة الوطنية ولا يتوقع تحقيقه إلا من خلال الوحدة السياسية، لذا جعلت تحقيق الوحدة السياسية أمراً مهماً إلى الحد الذي يمكن معه تجاوز الاختلافات الدينية والعرقية لأنه إذا أفتقد الأمن ضاعت القيمة الحقيقية لمقاصد الدين والتي تجعل

حفظ النفس مقدماً على حفظ الدين، وحفظ النفس رهين بالاستقرار والتنمية وسيادة قيم العدل، كل ذلك يؤدي إلى أمن الجماعة الوطنية، وتأسيساً على ذلك يفهم من خلال بنود الوثيقة أو دستور المدينة: "أنه تم تكوين كيان اجتماعي سياسي، يقوم على أساس الفكر والعقيدة لا على أساس الدم أو على أسس بيولوجية، لا يحده لغة أو جنس أو وطن، ولا يصادر الأفكار والعقائد الأخرى، بل هو من الرحابة بحيث يستوعب العناصر الأخرى دون صهر أو تذويب"، كما أنه إطار منفتح نحو الآخر ومرن وقابل للتوسع^(١٩).

رابعاً: المواقف المتعددة من الدولة المدنية :-

كما سبق القول أن المواقف من الدولة المدنية متفاوتة ما بين: الرفض المطلق (التقليد): وهو موقف يقوم على الرفض المطلق للدولة المدنية أي رفض كافة دلالات مصطلح الدولة المدنية بحجة أنها جميعاً تتناقض مع الإسلام. القبول المطلق (التغريب): يرى دعاة أن تحقيق التقدم الحضاري للمجتمعات المسلمة لا يمكن أن يتم إلا باجتثاث الجذور وتبني قيم المجتمعات الغربية، وبالتالي فهو يقوم على القبول المطلق للدولة المدنية .

الموقف التوفيقى (التجديد): ويقوم على أن تحقيق التقدم الحضاري يتم باستيعاب ما لا يناقض أصول الإسلام (التي مصدرها النصوص

اليقينية الورود القطعية الدلالة) سواء كانت من إبداع المسلمين، أو إسهامات المجتمعات المعاصرة الأخرى.

تأسيساً على ما ورد فما حقيقة موقف الحركة الإسلامية في السودان تجاه الدولة المدنية ووفقاً للمشروع الحضاري الذي تبنته وقياساً على مرجعيتها الفكرية؟ وهل استطاعت عبر ما توفر لها من رصيد فكري وخبرة عملية أن تتجاوز فكراً وواقعياً الاستقطاب الحاد لجدلية العلاقة بين الدولة الدينية والدولة المدنية؟ هذا ما سوف يجيب عليه الشق الثاني من الورقة .

ثانياً: الحركة الإسلامية والدولة في السودان :-

لم تكن الظاهرة الدينية التي تمخضت عنها الحركة الإسلامية في السودان نتاج لمحض الصدفة، كما أنها لم تأت لتسد فراغاً أو تعبيراً عن مزيد من الترف السياسي على الساحة السياسية السودانية فهناك العديد من المسوغات لتفسير السياق الذي نشأت في ظله ظاهرة حركة الإحياء الديني بصفة عامة والحركة الإسلامية في السودان على وجه الخصوص^(٢٠). وتتمحور تلك المداخل في تفسيرات وعوامل ذات طابع داخلي يتعلق بالبيئات المحلية التي وجدت في ظلها القيادات التي تشكلت منها تلك التنظيمات، وعوامل أخرى ذات طابع خارجي تعكس مدى تأثير السياق الخارجي على الداخل. ومجماً يمكن القول أن ظهور حركة الإخوان المسلمون يمثل أحد صور الاستجابة للدعوى التي تناشد المسلمون بالعودة إلى الأصول^(٢١)، ولقد تعددت أنماط الإستجابة بتعدد بيئات وثقافات وطبقات المستجيبين لهذه الدعوة التي تهدف إلى المحافظة على الشخصية والهوية

الإسلامية للأمة، وإنقاذها من حالة الضعف والوهن والاحتضار، بسبب ضراوة الهجوم الذي تتعرض له على كافة الأصعدة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وعليه فإن الحركات الإسلامية هي حركات دينية وثقافية للدفاع عن الخصوصية والهوية الإسلامية في مواجهة إستلابها وتذويبها ويعرفها المؤرخ السوداني وأحد كواد الحركة الإسلامية الدكتور: "حسن مكي" بأنها حركة إصلاح تتخذ من التربية السياسية أداة لإحداث التغيير الحضاري الذي يؤدي لحمل المجتمع الإسلامي لمكان الريادة والحضارة في إطار ومحتوى إسلامي، أي أنها حركة تغيير اجتماعي تسعى لكسب السلطة السياسية لإحداث التحول من خلال الإصلاح والثورة والجهاد.^(٢١)

وعلى الجانب الآخر هناك من ينتقد هذه الحركات على أساس أنها مجرد ظاهرة طارئة ساهمت في ظهورها ظروف خاصة وستختفي، هذه الظروف جاءت استجابة لسقوط الدولة العثمانية والتوغل الاستعماري. كما يرى فيها البعض أنها توظف الدين لمصلحة السلطة والاستحواذ عليها. كما عاب عليها أنها تقدم نفسها كبديل للكيانات السياسية، ويوجه لها نقد من نوع آخر على اعتبار أنها دعوة أو حركة يلتف أصحابها حول مسائل خلافية ذات طابع أيديولوجي وليس عقدي (مثل نظام الحكم في الإسلام، التناقض بين الدولة الوطنية ودولة الخلافة، وإشكالية الدولة البيروقراطية والدولة القطرية وتيار الجهاد التكفيري ...) الخ^(٢٢).

، وعلى المستوى الرسمي العربي والغربي نالت هذه الظاهرة إهتمام العديد من مراكز الأبحاث والأنظمة السياسية، على أساس أنها ظاهرة

تهدد مصالح الغرب وبعض مصالح الأنظمة العربية التي لا تتفق مع فلسفة هذه التيارات^(٢٤).

من رحم هذا المد الإسلامي جاءت حركة الإخوان المسلمين، ولقد خرج الاتجاه الإسلامي السوداني إلى حيز الوجود عبر الإخوان المسلمون في مصر في أواسط الأربعينيات. في نفس الوقت الذي ظهر فيه اتجاه آخر وهو حركة التحرير الإسلامية التي تهدف إلى إحياء قيم ومبادئ الإسلام وإقامة مجتمع إسلامي ودولة إسلامية ونظام عالمي جديد. ومن هنا تتضح السياقات المختلفة لظاهرة إعادة الوعي الديني كمدخل لفهم الحركة الإسلامية السودانية تحت غطاء "ثورة الإنقاذ" التي تتربع على سدة الحكم منذ يونيو ١٩٨٩م.

١ / المؤثرات الفكرية والواقعية:

لب تنامي المد الإسلامي أشواق الشخصية السودانية التي تنسجم أهواؤها وطبيعة تركيبتها النفسية والاجتماعية مع حركة البعث الإسلامي، لذلك صادفت هوى في نفوس الكثيرين من السودانيين الذين يتوقون لإعلاء شأن الإسلام ويستجيبون مع كل أشكاله، لذلك يلاحظ تعدد مظاهر التدين والتيارات الإسلامية سواء كانت بصورتها التقليدية (الصوفية والطائفية) أو بصورتها الحديثة والأحزاب السياسية الدينية والمنظمات والهيئات ذات التوجه الإسلامي. إذن لم يكن ظهور الحركة الإسلامية السودانية نتاجاً للمؤثرات في المحيط الخارجي فقط وإن لم تنفصل عنه، بل على أقل تقدير كانت العوامل الداخلية الخاصة بالسودان إنعكاساً لنكبة

العرب والمسلمين أبان سقوط الخلافة الإسلامية، ولهيمنة المستعمر الثقافية والفكرية والعسكرية على الأراضي السودانية، الأمر الذي حفز جميع التيارات الوطنية والدينية الليبرالية واليسارية على الإجماع والإتفاق حول ضرورة الإنعتاق من تلك الهيمنة المنبوذة والتي عمقت من الاختلافات بين أبناء شمال وجنوب السودان تمهيداً لفصل الجنوب وإحاقه بأحد الدول الأفريقية.

أيضاً كان ظهور الحركات اليسارية أحد الأسباب القوية التي أدت إلى ظهور الصحوة الإسلامية الحديثة "الحركة الإسلامية السودانية"، ولقد مثل شكل العلاقة بين الحركة وجماعة الإخوان المسلمين بمصر (الحركة الإسلامية المصرية) موضوعاً للجدل في أوساط الإسلاميين في الخمسينات الذي انتهى بقيام تنظيمين: الأول يتبنى الرؤى والفلسفة المصرية التي عبر عنها تنظيم الإخوان المسلمين بمصر وكان روادها من الطلاب الذين احتكوا بالإخوان المصريين سواء من خلال تلقيهم التعليم في مصر، أو من خلال احتكاكهم بالإخوان المسلمين الموجودين بالسودان وعلى رأس هذه المجموعة الصادق عبد الله عبد الماجد. أما المجموعة الثانية والتي وجدت سندها في الدكتور حسن عبد الله الترابي قد إرتأت أن للسودان خصوصيته وظروفه الاجتماعية والسياسية والثقافية، ولعل استصحاب الحركة الإسلامية لتلك الملامسات المحلية كان له عظيم الأثر في تشكيل توجهات الحركة الفكرية والسياسية. وبذا

ساهم الواقع المحلي للسودان في توجيه مسار تيار الحركة الإسلامية القادم من مصر^(٢٥).

استطاعت الحركة تشكيل هوية جمعية من شبكات العلاقات بين الأفراد والجماعات الذين ينتمون إليها، ومن خلال قدرتها على التفاعل وتعبئة الجماهيرية، وقدرتها على إثارة قضايا هامة والتأطير لها والتوجيه للعمل من أجلها، ولكن هل استطاعت الحركة الإسلامية السودانية عبر واجهتها "حكومة الإنقاذ الوطني" أن تشكل هوية جمعية للشعب السوداني على أساس وطني قومي يحفظ مصلحة الوطن بجانب مصلحة الدين؟ وهل استفادت من خبرتها وقدرتها على تكوين شبكة من العلاقات والتفاعلات لتوسع دائرة العلاقات لأفاق أرحب وأوسع في إطار الأمة السودانية؟ إذ أن بناء الدولة لسودانية يقاس بمدى قدرة النظام على تكوين هوية جمعية حول إطار متفق عليه، توفر الأمان للشخصية السودانية وتقاوم الدعوة للتفكك والعصبية، الإجابة على تلك الأسئلة يتأتى من خلال التعرف على فلسفة ورؤى "نظام الإنقاذ الوطني" عبر الإطلاع على سندها ومرجعيتها الفكرية. "الحركة الإسلامية السودانية" في المقام الأول.

٢/ السياق الفكري والفلسفي للحركة الإسلامية في السودان:

دخلت الإنقاذ للساحة السياسية السودانية لتفرض نفسها كبديل للأنظمة السابقة التي تعاقبت على السودان، ولم تكن تعقيدات الحياة السياسية في السودان غائبة عن ذهن قادتها، بل العكس فإن

الأحداث المتصارعة والحركة الديناميكية على الصعيد السياسي السوداني الذي يعتمد على سياسة المفاجآت واغتنام الفرص هو الذي شكل آلياتها وأدواتها وإستراتيجياتها بدءاً من مرحلة التخطيط وإنهاء بمرحلة التنفيذ (الوصول إلى الحكم) في سبيل تحقيق غايته وهي " بناء الدولة السودانية وفقاً لرؤيته الإسلامية " .

ونظراً للخلفية السابق ذكرها حول أهداف الحركة فإن استيلاء الإنقاذيين على الحكم وقيام الدولة الإسلامية متطلب ومدخل أساسي يفتح الباب لتحقيق مرحلة أخرى وهي الأهم - مرحلة الأمة الإسلامية - لأصحاب هذا التوجه، الذين يعتقدون أن المسلمين يمثلون أمة واحدة لا يمكن أن تنحصر في حدود وطنية ضيقة، وأما الدولة فهي أداة لتمثيل وتجسيد الفكرة وتقوم على حراستها وحمايتها ومسئولة عن تحقيقها، إذ أن كل قضايا الوجود والعبادة والسلوك ومبادئ النظام السياسي والاجتماعي خاضعة للمصدر الرياني وفقاً لمفهوم الحاكمية. عليه فإن رؤية الحركة الإسلامية لقضية الدولة المدنية يتضح من موقفها الفكري والعملية من أهم القضايا الحساسة على الساحة السودانية وهي:

أولاً: رؤية الحركة الإسلامية السودانية لمفهوم الأمة :-

إن مفهوم الأمة الإسلامية من المعطيات الأساسية في فكر الحركة الإسلامية، وطالما أن المسلمين جماعة واحدة وأمة واحدة فإن شكل الدولة الإسلامية التي تعبر عنهم لابد وأن يكون إسلامياً نابعاً من تراثهم وبالصورة التي جاء بها الإسلام.

كما إن العمل على قيام دولة إسلامية لا يخرج من كونه تأكيد للأصالة والهوية. إذن قضية الدولة الإسلامية التي تعتمد على الدستور الإسلامي المستمد من القرآن الكريم والسنة المطهرة شكلت أحد القضايا الكبرى الرئيسية في فكر نخبة الإنقاذ وليس هذا بالأمر المستغرب لأنه إمتداد طبيعي لإتجاهات تفكير الحركة الإسلامية في السودان، وبالفعل فإن مفهوم الأمة والخلافة والجماعة من المفاهيم الراسخة في أدبيات الحركة الإسلامية وهي قاسم مشترك في فكرها على إختلاف إتجاهاتها وهو يشير لديها إلى قوة الترابط ووحدة الهدف، مما يؤكد ذلك وصفهم لأنفسهم بالأخوان بكل ما تحمله المفردة من معاني التراحم والترابط والتعااض، وإن كانت هذه المفردة في نظر بعض تياراتهم تضيق وتنحصر في الإخوة التي قوامها العقيدة، بينما تغفل عن جانب مهم ومعنى أوسع وفهم أعمق يشمل كل الإخوة الإنسانية. وأحد أسباب رسوخ هذا المفهوم إحساسهم بالهوية المتميزة التي تجمعهم ببعضهم بصرف النظر عن الاختلافات العرقية.

كما يحدد خطاب الحركة دواعي تكون الجماعة مشدداً على أهميتها، ويعكس الخطاب الفهم العميق لأهمية الجماعة التي تتكون منها الأمة، باعتبار أن الأمة هي الإطار الذي يضم الجماعة أيأ كان الرابط الذي يجمعها، وعلى إعتبار أن وجود الجماعة أصل من الأصول التي لا تقوم الحياة بدونها حيث حاجة الكل للكل^(٢٣)، وعليه طالما أن مفهوم الأمة مبني على التعااض والتعاون اللذين لن يتحققا إلا على أساس من الرضا والقبول يعني ذلك إستبعاد أي شكل من

شكال الإكراه والإرغام، كما يترتب على هذا المفهوم المحوري المتعدد المستويات بالضرورة، عدم الانحياز لأي مستوى من مستوياته مدفوعاً بداء العصبية العرقية أو الطائفية أو المصلحية. هذا الخطاب يلخص الرؤية الفلسفية للموقف من الآخر لدى الحركة الإسلامية في السودان. وقد يفهم من الخطاب إنه إستثنى الكيانات غير الإسلامية لكنه يقر بالمواطنة وأهمية أن تقوم على الرضا والتعاقد وليس على الإرغام والإكراه في أكثر من موقع، وإن كان لا يخفى ميلاً ضمناً بإعطاء جنوب السودان المسيحي المعتقد حق تقرير المصير إذا ظل عائقاً أمام تطبيق الشريعة الإسلامية. وهنا تكون النظرة للإسلام منقوصة في تصور الإسلاميين في السودان كأنما الشريعة وأحكام الإسلام تعيش في معزل عن الآخر المختلف دينياً.

ويتجاوز الخطاب الإقرار بالأمة حقيقة وفكرة، إلى التوجه للبحث عن المشتركات والأطر التي تجمع بين المسلمين وبين غيرهم على أساس من الروابط الإنسانية والمصير المشترك. ولكن في ظل هذا الفهم لمفهوم الأمة والتي لم يحصرها في الأمة الإسلامية فقط، وإن كان لا ينفي ضرورة العمل على إعادتها واستيعاب غير المسلمين في إطارها، كيف يمكن أن تفهم عمليات الأسلمة التي يتبعها النظام الحاكم تجاه المجتمع السوداني بشرائحه المختلفة؟

يفسر ذلك د. غازي أحد القيادات الإسلامية السودانية إن الأصل في الإسلام عدم الإكراه وحرية الاختيار "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" ومن المهم من وجهة نظره ألا تفهم عملية الأسلمة على أنها

أداة إرغامية لإكراه الناس وإنما المقصود إستيعاب غير المسلمين تحت مظلة الإسلام على اعتبار أنه دين شامل^(٢٧).

ثانياً: رؤية الحركة الإسلامية السودانية لعلاقة الدين بالدولة:-

لما كان الدين مفهوماً عقدياً وتشريعياً يحكم العلاقة بين الله والإنسان من جهة، وبين الإنسان والإنسان من جهة أخرى، فإنه يترتب على هذا التعريف أن الدين هو أحد أهم وأقوى مؤثر في حياة الناس والمجتمع الإنساني، فهو ينظم حياة الإنسان ويؤطر إهتماماته النظرية والعملية وسلوكه تجاه الآخر (الله، الإنسان، الطبيعة)، إذ أنه يعمل على تشكيل علاقات الأفراد والجماعات وفقاً لهذا التعريف فإن الدين في كل مكان وأياً كان نوعه أمر مسلم به، ولا تستغني جميع المجتمعات عنه أو تقوم من دونه، ويعتبر الدين نموذجاً للنسق القيمي الذي يمارس دوراً مؤثراً في الحياة السياسية المعاصرة نسبة للوظائف العديدة التي يلعبها عامة وفي المجال السياسي بصفة خاصة^(٢٨).

وبناء على هذا التعريف فإن أثر العامل الديني كعامل رئيسي في قضية بناء الدولة في السودان يتحدد في مدى دعمه لها لأداء وظائفها المطلوبة بفاعلية والمحافظة على إستقرارها، نظراً لوظائفه المتعددة التي يمكن إجمالها فيما يلي:

(١) الدين مصدر للشرعية: يشكل العامل الديني مصدراً لشرعية

النظام، لأنه حينما تتعمق وتتأصل القيم والرموز الدينية في

المجتمع تزداد فرصة النظام الحاكم في الاعتماد على هذه القيم للمحافظة على شرعيته واستمراره، وذلك من خلال ما يقوم به من عملية تعبئة وتأطير لهذا الدين . لذا يتدخل العامل الديني في إحدى القضايا السياسية الهامة وهي قضية الشرعية.

(٢) يتدخل الدين في تشكيل سلوك المنتمين إليه، ويلعب دوراً مؤثراً يجعل منه عنصراً محورياً وأساسياً في إحداث أي تغيير سواء على مستوى الفرد أو الجماعة أو على مستوى المجتمع أو الدولة^(٢٩).

(٣) للدين دور جوهري في الحياة الإنسانية، إذ أنه أيضاً يمارس تأثيراً فعالاً من خلال تدخله في قضية الاستقرار السياسي مما يعني أن هناك علاقة إرتباطية وتفاعلية بينهما .

(٤) يتدخل العامل الديني في صياغة قضية التكامل القومي بما يشمل من تصور تجاه قضايا الإثنيات والأقليات بصورة مباشرة، وتأثيره بصورة غير مباشرة على قضايا الشرعية والمشاركة على اعتبار أن أزمة التكامل القومي تأتي محصلة لتلك الأزمات. وترى الورقة أن أخطاء الممارسة وسوء التطبيق وأخطاء أخرى تتعلق بالنظم هي التي تفقد العامل فاعليته، فعامل الدين لا يعمل بمعزل عن العوامل الأخرى ذات التأثير والفاعلية في هذا المجال .

وفي السودان نجد للإسلام جذوراً تاريخية، بل أن عملية التحول الاجتماعية والثقافية التي كانت جزءاً رئيسياً من تاريخ السودان لمدة خمسة قرون الماضية إرتبطت بالإسلام^(٣٠)، إذ أن الحضارات السودانية ذات الأثر العلمي والفكري والفلسفي والأدبي غالبها حضارات إسلامية وهي التي شكلت شخصية السودان (خاصة السودان الشمالي).

ولقد عرف السودان الإسلام ببعده السياسي منذ فترة بعيدة حيث ارتبطت فكرة إنتمائه بأيديولوجية واحدة منذ المهديّة التي جاءت بفكرة جمع الصف الوطني لمقاومة المستعمر ولإقامة الخلافة الإسلامية الموحدة، واستطاع المهدي أن يوظف الوطنية لمصلحة أهدافه الأيديولوجية والدينية والأممي^(٣١).

وبعد أكثر من خمسة عقود على الحكم البريطاني (١٨٩٨ - ١٩٥٦م) تم وضع الأجندة السياسية لتوسيع دور الإسلام في الحكم، فقد تبنى الإخوان المسلمون النظرية القائلة بحتمية أن يصبح السودان دولة إسلامية على أن يعتمد الدستور والقانون من (القرآن الكريم والسنة)، ويستمدوا أحكامهم منهما، كما يلاحظ أن جميع الأحزاب والقوى السياسية فيما عدا الحزب الشيوعي، دعوا إلى دور محوري للإسلام، ماعدا الحزب الشيوعي الذي يدرك الدور الذي يمكن أن يلعبه الدين في الدولة السودانية المستقلة، إذ أنه مصدر الاستجابة المباشرة والملائمة للشعب السوداني.

وبعد الاستقلال تبلورت مسألة الأيديولوجية في السودان وانقسمت الشعوب الأفريقية في بلدان العالم النامية عموماً (بعد الحرب العالمية الثانية) حول الأفكار اليسارية والإسلامية والقومية والعربية. هذا

الاستقطاب الحاد أدى إلى بروز قوى جديدة تتبنى فكرة الانحياز إلى خيار الدولة الدينية ممثلة في ثورة الإنقاذ والتي وإن إتخذت من تدهور الأوضاع الداخلية واستفحال مشكلة الجنوب مبرراً لانقلابها على السلطة، إلا أن الهدف الأساسي لهؤلاء هو تلك الغاية التي جاهدت خلال مسيرتها - السرية والمرحلية عبر التحالفات السياسية - للوصول إليها، الأوهي التمكين للدولة الإسلامية.

وبهذا قدم السودان واحدة من أكثر القضايا إثارة للجدل (الدين الذي ترعاه الدولة) باختياره للإسلام منهجاً، وتضاربت الآراء حول السياق السياسي الذي حدث فيه الأسلمة. على أثر هذه الخلفية فإن هنالك سؤال قد يتبادر للذهن فحواه: إذا كان الإسلام بهذا العمق في السودان هل أصبح العامل الديني معول هدم للأمة السودانية على أيدي نخبة الإنقاذ (الحركة الإسلامية السودانية) أم حافظ على شكل الهوية الجامعة لأهل السودان ٩. الرؤية تتضح عند معرفة مقدرة الحركة الإسلامية السودانية على توفيق أوضاع الأقليات الدينية (من غير المسلمين) في السودان وتوظيفها للعامل الديني تجاه قضية المواطنة وفي السياسات العامة للدولة، برر الإسلاميون الارتباط بين الدين والدولة لكونه :

١. آلية ووسيلة للضبط الاجتماعي إذ أنه يحكم على أتباعه بانتهاج سلوك معين يعبر عن القيم الفاضلة للدين ومن ثم ينعكس هذا السلوك على الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

٢. أكد الإسلاميون أن رؤيتهم الفكرية لمفهوم الدولة الدينية ليست قائمة على إنكار حق الآخرين من إتباع الديانات الأخرى في العبادة

وممارسة شعائريهم لأنهم يعلمون تماماً إن الاختلاف في الدين حقيقة يقرها القرآن وهي حقيقة تاريخية وإنسانية ثابتة ودائمة يقول تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ❖ وَلَآ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ❖ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ❖ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ)^(٣٢).

٣. الركون للدولة الإسلامية يحفظ للأوطان هويتها، كما يعتبر خطوة نحو إعادة أمجاد الأمة الإسلامية (دولة الخلافة الإسلامية) وهي خطوة لأزمة للتصدي للتوجه العلماني، خاصة وأن السودان من وجهة نظرهم وبناء على تاريخه يعتبر تربة غير صالحة للأفكار الليبرالية والعلمانية.

ولكن دعاة الفصل بين الدين والدولة، يسوقون مجموعة من الحجج

منها:

(١) إن قيام نظام الحكم على أساس الدين في بلد متعدد الأديان من شأنه أن يثير الأحقاد وخاصة إذا تم الانحياز لدين معين ويدخل الوطن في حلقة من الصراعات التي تتنوع أشكالها وتستنزف موارد الدولة وإمكاناتها البشرية والمادية. وقضية الجنوب خير شاهد على ذلك^(٣٣).

(٢) خطورة اتخاذ الدين مصدراً للشرعية خاصة إذا كان الحاكم مستبداً فإنه يلوح بالشرعية ليؤسس ملكه، مما ينسب للإسلام ما هو بريء منه من تصرفات وسلوكيات، وبذا يكون الدين أداة يستخدمها الإنسان الأقوى لبسط سيطرته على الآخر الأضعف.

وبقراءة عاجلة لمواقف الحكومات المتعاقبة للعلاقة بين الدين والدولة وبقراءة متأنية لموقف النظام الحاكم من العلاقة بين الدين والدولة تتضح النتائج الآتية:

- ظلت قضية إرتباط الدين بالسياسة قضية حاضرة على الأجندة السياسية السودانية، ولقد إتفقت الحكومات المتعاقبة وفي معظمها على محورية الدين الإسلامي ودوره المركزي الذي يجب أن يبرز في أي نظام يتأسس الحكم في السودان، إلا أنها إعتمدت على الإسلام الشعبي وكانت أقل تمسكاً بالطرح الأيديولوجي .

ولكن تميز موقف نظام الإنقاذ حيال هذه القضية بالآتي:

الصراحة والوضوح حيث أعلن منذ تحالفه مع الجبهة الإسلامية عن توجهه لتطبيق الشريعة الإسلامية، إعادة صياغة الواقع السوداني مؤسسياً واجتماعياً واقتصادياً ليتلاءم مع تلك الشعارات، بلورة مفهوم جهادي لدور السودان داخلياً وخارجياً^(٣٤)، وإنقاذ هوية السودان من الإستهداف الناتج عن مخطط خارجي يرمى إلى فرض خيار العلمانية مستخدماً الضغوط العسكرية والسياسية والاقتصادية وصولاً لاستبعاد الدين أحكاماً وقيماً من توجيه الحياة العامة في السودان عن طريق إستجابة القوى الحزبية واستيعابها وانصياغها لإملاءات حركة تحرير السودان. ولقد انتهج سياسات اقتصادية واجتماعية وسياسية ذات صبغة إسلامية وصاغها فيما يعرف بالإستراتيجية القومية الشاملة لتطبيق تلك الأهداف.

على الرغم من أن نظام الإنقاذ إتسمت سياسته بالثبات تجاه قضية العلاقة بين الدين والدولة منذ توليه السلطة، وإصراره على عدم التنازل عن تطبيق الشريعة الإسلامية وعدم تعريضها للمزايدات، فإن توقيعه لاتفاق سلام مع الحركة الشعبية لتحرير السودان وتنازله عن تطبيق الشرعية في جميع أنحاء السودان واقتصارها على السودان الشمالي، يعطي دلالة بأن توجهات الحكومة حيال قضايا العلاقة بين الدين والدولة، وإعترافه بالتعددية الدينية والثقافية، وقبوله للعرف كمصدر للتشريع يعني تحول في توجهات الحكومة وانفتاحها تجاه الآخر المختلف دينياً وعرقياً، كما أن قبولها بتقاسم السلطة والثروة مع جنوب السودان خطوة نحو تفعيل مفهوم المواطنة القائمة على أساس التساوي في الحقوق والواجبات^(٣٥)، وهي خطوة إيجابية نحو بناء دولة سودانية واحدة بصرف النظر عن موجبات التحول والإصلاح^(٣٦).

ثالثاً: رؤية الحركة الإسلامية السودانية لمفهوم الهوية السودانية:-

إن عملية بناء أي أمة تستدعي المحافظة على الهوية والحفاظ على مظاهر الوحدة واكتشاف المشتركات بين الشعوب، فالهوية هي الجسر الذي تعبر عبره الشعوب مرحلة التشتت إلى مرفأ الوحدة، وهي الطريق نحو التماسك الوطني إذ تعمل على صهر الولاءات الإقليمية والقبلية والسلالية في بوتقة الولاء القومي.

وبما أن الهوية تعبر عن مجموعة السمات العامة التي تميز شعب أو أمة في مرحلة تاريخية معينة، فإنها تعبر عن الشعور الجمعي المشترك والشامل لمواطنين في دولة ما وتميزهم عن دونهم، ويخلق لديهم حساً بالانتماء للأرض التي يعيشون عليها والحاجة المشتركة للتعايش معاً إلى حد ربطهم بمصير واحد.

ووفقاً لهذا التعريف هل يمكن التساؤل حول مدى توفر هذا الشعور الجمعي المشترك بين السودانيين؟، بمعنى هل توجد رابطة قوية تتصدى لعوامل الفرقة والاختلاف، وتقود لإضعافهما سواء كانت تلك الرابطة عرقية أو دينية أو قبلية؟ وإذا أنعدم ذلك الانتماء للهوية واحدة في درجاته العليا، هل هناك إحساس مشترك بين السودانيين يميزهم عما سواهم ويشعرهم بالاختلاف والتمايز عن الشعوب الأخرى؟ وما رؤية نظام الإنقاذ لمفهوم الهوية السودانية.

التاريخ السوداني يؤكد على أن سؤال الهوية برز على الساحة السودانية منذ مرحلة مبكرة^(٧٧)، بل لعله من الجائز القول أن جذور أزمة الهوية بدأت قبل استقلال السودان، ومع تكون الوعي السياسي والحركة الوطنية، وهي من أبرز القضايا التي شغلت الحركة الوطنية بتياراتها المختلفة القومية والإسلامية. وظلت هذه القضية تتصدر معترك السياسة السودانية في أبرز تجلياتها في قضية الجنوب.

وبالنظر إلى مجموعة المرتكزات التي تقوم عليها البيئة الحضارية للمجتمع السوداني والذي تحقق عبر الحقب التاريخية المتعاقبة،

يلاحظ أن هذه المرتكزات أو المكونات تشكلت بفعل مؤثرات عديدة أهمها البيئة الثقافية المتعددة المشارب والتي تنوعت ما بين التعددية الثقافية والدينية والعرقية والتي كان لها أبلغ الأثر في تشكيل هوية جماعية في شمال السودان، ولكنها لم تحدث ذات الأثر في جنوبه.

هذه المؤثرات المتباينة دفعت البعض إلى القول بأنه لا وجود لتلك المرتكزات حتى في حدها الأدنى إذ لا توجد قواسم مشتركة تصلح كإطار عام تؤسس عليه الهوية، إلا أن الأغلبية تؤكد وجود ذلك الإرث الذي تشكل من خلال هذه المشتركات الثنائية الأفريقية والعروبة الإسلامية ومن محصلتها برزت سمات الشخصية السودانية، ولكن الإطار الذي ظل دائماً يحكم سؤال الهوية هو الإطار السياسي^(٢٨)، وعند هذا المنطق تظهر تعقيدات أزمة الهوية حيث تقترن وتتداخل مع قضايا لا تقل عنها حساسية مثل قضية علاقة الدين بالدولة أو المواطنة. ومن هذا المنطق تبرز تساؤلات عديدة فحواها: لأي هوية ينتمي السودان هل العربية أم الأفريقية؟ وهل العروبة في السودان أصولاً عرقية أم هي إنتماء ثقافي تأسيساً بما قاله الرسول (صلى الله عليه وسلم)؟ وهل يتخذ السودان من الإسلام هويته وشرعية وجوده على اعتبار أنه دين الأغلبية؟ أم تتحدد هويته وفقاً لتعدد الديانات فيه؟ ومن يحدد هوية السودان هل هم النخبة وقادة الأنظمة السياسية، أم هي شأن قومي يسمو فوق التناقضات السياسية؟ الإجابة على هذه التساؤلات هي التي تحدد مدى ملاءمة نموذج الإنقاذ في الحكم "الدولة الإسلامية" للواقع السوداني!.

تحدث أزمة الهوية حينما تشعر التكوينات الاجتماعية بخصوصيتها ويعجزها عن الاندماج مع بعضها^(٣٩)، وعليه فإن نظام الإنقاذ ينظر لهذه الأزمة وفقاً لمعطيات سابقة تتعلق بأمرين: أولاً: الأطماع الدولية بمختلف مسمياتها وشتى صورها والتي في نظرهم تستهدف بشكل أساسي العقيدة الإسلامية، ولهم شواهد عديدة على صدق مقولتهم .

ثانياً: واقع الأحداث على المشهد الداخلي لا يقل خطورة عن ما يعكسه المشهد الخارجي من تهديد للهوية، بسبب الصراعات الطائفية والتنافس على السلطة التي تأتي خصماً على حساب المصلحة الوطنية، بالإضافة لعوامل التنوع الديني والعرقي والثقافي والجغرافي الذي ظل مصدر صراع وعدم استقرار وأصبح رصيذاً لم يحسن استغلاله وتوظيفه زاد الأمر سوء فشل الأنظمة المتعاقبة في تحقيق الاستقرار ومتطلبات العيش الكريم، أو خلق رموز وطنية تصرف الانتباه عن الانتماءات الفرعية لصالح الولاء والانتماء للوطن.

هذه اللوحة المعبرة عن حالة الفصام والثنائية التي يشهدها السودان ما بين مكونات الهوية ومرجعيتها الحقيقية، ووفقاً لمعطياتها شكلت رؤية الإنقاذ للهوية السودانية بجانب مرجعيتها الإسلامية.

الأمر الذي دفعها لتلخيص هذه الرؤية في الآتي:

- إن الإسلام هو الذي أعطى السودان هويته (صاحب هذه المقولة هو د. حسن عبد الله الترابي) ♦ وأن الثقافة الغالبة في السودان

هي الثقافة العربية الإسلامية، عليه فإنه ليس للسودان هوية سوى الهوية الإسلامية، مع الاعتراف الضمني بالروافد المحلية ولكنها تظل مصدر ثراء للمصدر الأصلي.

- دفعت الوقائع سابقة الذكر الإسلاميين للتأكيد على شعار مقاومة الغزو الثقافي الغربي الذي يستهدف الهوية الإسلامية للسودان ويرمي إلى تفكيكه وعزله عن السياق العربي والحاقه بالهوية الأفريقية^(٤٠).

وبناء على هذا الاتجاه من التفكير فإن سياسات الإنقاذ توجهت بكل أدواتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية لترسيخ الهوية الإسلامية واعتبرتها مدخلاً لتحقيق الهوية السودانية ولكن ربط الهوية السودانية بالهوية الإسلامية إعتبرته بعض القوى الوطنية وخاصة التيارات الليبرالية واليسارية استدعاءً للخصوصية، وإقصاءً لمكون هام ولا يقل أهمية في تقديرهم عن الإسلام إلا وهو "الثقافات الأفريقية والمحلية"، وهنا يلاحظ ارتباط قضية الدين بالدولة وتطبيق الشريعة الإسلامية وأسلمة المجتمع بأزمة الهوية وهي القضايا التي يتحدد في ضوءها من هو المواطن السوداني؟ وما هو مفهوم المواطنة؟. هذا الوضع أفرز صراعاً عنيفاً بين مؤيدي الهوية الإسلامية ورافضيها يدل على أن هوية السودان لم تتبلور بعد بل أنها في مرحلة التشكيل، لذلك تريد كل جماعة سياسية تشكيلها وفقاً لرؤيتها، ولقد ساعد على ذلك أن الهوية بصفة عامة أمر مكتسب، ويستجيب للمتغيرات.

تنتهي هذه الجزئية من الورقة بالملاحظات التالية :

- نظام الإنقاذ في تأكيده للهوية السودانية وربطها بالإسلام، لم يأت بأمر مستجد، ولم ينفك عن الإرث التاريخي للسودان الذي حفل بالعديد من المحاولات السابقة لتشكيل دولة ذات هوية إسلامية.

- رؤية الإنقاذ لمفهوم الهوية يلاحظ أنها لم تخالف مرجعيتها الفكرية (الحركة الإسلامية السودانية)، والتي ترى أن عقيدة المسلم هي جنسيته وهي مصدر هويته، مع إقرارها بحق الأقليات غير المسلمة، ولكن التعبير عن هذا التوجه والسياسات التي إقترنت به أوحى للآخرين بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية، ولم تستصحب جوهر وروح دستور المدينة الذي تساوي فيه أعضاء الأمة في (المواطنة) على إختلاف إتجاهاتهم بذلك العقد الاجتماعي.

- لعل ارتباط الإسلام بالهوية قد لا يكون المقصود منه تجاهل الثقافات الأخرى، ولكن المقصود استثمار ذلك الرابط لتوحيد أهل السودان ظناً منها أن الإسلام سوف ينساب بذات التلقائية، ولكنها في حاجة لخطاب مختلف مع هؤلاء الذين يدينون بغير الإسلام من أجل وحدة الصف الوطني.

رابعاً: رؤية الحركة الإسلامية السودانية لمفهوم المواطنة السودانية:-

شكلت قضايا المواطنة والأقليات ميداناً آخر من ميادين الصراع على الساحة السياسية السودانية، فهي قضايا وثيقة الصلة بقضية الهوية وعلاقة الدين والدولة، وحيث أن الساحة لا تشهد استقراراً في هذه القضايا الأخيرة فإن من الطبيعي التساؤل عن دلالات مصطلح غير المسلمين بالنسبة للإسلاميين؟ وهل هم مواطنون أم أقلية؟ وما هي الحقوق والواجبات التي يفرضها وجودهم في دولة إسلامية؟ وما هي الحلول المطروحة على الأقليات في ظل نظام حكم إسلامي؟ وإلى أي مدى ينسجم طرحهم مع معطيات الدولة الوطنية الحديثة؟.

وجدت الإنقاذ أنها ملزمة للإجابة على هذه التساؤلات ليس على مستوى نظري فحسب، ولكن عبر سياسات فعليها توظيف آليات الدولة تعبيراً عن رؤاها حيال هذه القضية، ولكن كانت هناك عدة محددات تؤثر على رؤية الإنقاذ لقضايا المواطنة والأقليات وهي : "مرجعيتها الفكرية، مقاييس ومعايير الدولة الحديثة والتي تتخذ مبدأ المواطنة مدخلاً لقياس وتحقيق قيم الحرية والمساواة والعدالة، قضية الجنوب بكل تعقيداتها كتجسيد عملي لواقع الأقليات في السودان والمجتمع الدولي ومنظماتها، والذي يتيح التدخل تحت غطاء العمل الإنساني حماية لهذه الأقليات".

وحيث أن المواطنة تتأسس على معايير هامة قوامها التعايش أو الاجتماع السياسي القائم على التكافل والتضامن. والإنخراط الشامل في مبادئ مشتركة وأسس قانونية عبر عقد سياسي وطني جديد مؤسس على الرضا والحرية والندية والاعتراف بالتناقض

والإختلاف^(٤١)، فما مدى تطابق هذه المعايير مع تصورات المواطنة لدى نخبة الإنقاذ؟ من خلال تحليل الحثيات السابقة تنتهي الدراسة إلى أن (الحركة لإسلامية السودانية) ممثلة في ثورة الإنقاذ إتصف بموقفها تجاه قضايا الأقليات والمواطنة بعدم الثبات، على الرغم من أنها نظرياً إتخذت موقفاً فكرياً وسياسياً مبكراً حيال قضايا المواطنة والتعدد والأقليات، سمات هذا الموقف على المستوى النظري:

- تعتمد الخطاب الإسلامي التأكيد على فشل الرؤى الغربية في توحيد الشعوب، كما أستخدم مصطلح الأقلية كمترادف لغير المسلم، ولكن مع ذلك فهو يؤكد على العديد من الحقوق لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي فلقد تضمن ميثاق الجبهة الإسلامية الذي أصدرته عام ١٩٨٧م الإقرار بحرية غير المسلمين وعدم إكراههم في اختيار الملة الدينية، وعلى إطلاق الحريات - شريطة أن لا تتصادم مع السلم الاجتماعي أو مشاعر الدين عند الآخرين - حرية التنقل وحرمة المسكن، والحقوق المالية والتمتع بالمرافق العامة والانتفاع بموارد المال بما فيها الزكاة، عدالة التوزيع والتنمية المتوازنة.^(٤٢)

- أما بالنسبة للحرية الدينية لغير المسلمين فإن موقف النظام كان متردداً بين رفض إعطائهم الحق في الإحتكام إلى شرائعهم (فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية)، وبين الموافقة على ذلك، فعند النظر للمرحلة التي سبقت إنشقاق الترابي / البشير كان موقف الحكومة مستمداً من موقف الترابي الذي كان يتناقض مع

مبادئ القانون الوضعي ولم يقبل بتطبيق الشريعة الإسلامية عمومها على الجميع (مسلمين وغير مسلمين) كتابيين ولكنه ميز منذ نهاية الثمانينات بين قانون مدني تسري أحكامه على كافة بدون تمييز وقانون جنائي يختلف بحسب سكان المناطق، "عندما يسود المسيحيون يطبق عليهم قانونهم الجنائي ولو كان بينهم مسلمون"، أما تولي الوظائف العامة فإن الدين لا يعتبر أساساً للتمييز بين المواطنين، وبناءً على هذا الرأي فإنه يمكن للكافة (مسلمين وغير مسلمين) من تولي مناصب عامة. وأتبع ذلك باقتراح نظام فيدرالي كشكل للدولة ولكن يخصص الأقاليم ذات الأغلبية المسلمة بوظائف معينة (الإدارة والأمن المحلي، الثقافة، السياحة، التعليم، الصحة، الزراعة، الصناعة، التجارة.... الخ)، وينفرد المركز بأغلبية مسلمة بوظائف أخرى (كالدفاع والأمن الوطني، العلاقات الخارجية، الجنسية والهجرة، النظام القضائي والمالي والثروات الطبيعية... الخ) من دون أن ينقص ذلك من حق أبناء الإقليم الأول في عضوية الهيئة التشريعية المركزية، أو في السلطة التنفيذية وإداراتها المختلفة.

- إذن في المرحلة التي سبقت إنشقاق الترابي البشير فإن تمثيل المسيحيين قائم بالفعل وإن لم يطال العديد من الوزارات السياسية، بينما حدث تحول جذري في فقه نخبة الإنقاذ بعد الفكك من حلف الترابي، حيث وصلت مشاركة غير المسلمين في السلطة إلى الوزارات السيادية بموجب إتفاقية السلام، هذا

التبدل في الموافق قد يُعزى لعوامل عديدة منها الضغوط الخارجية التي يتعرض لها السودان، وإستبعاد د. الترابي كشريك في الحكم. ولكن أياً كان السبب فالشاهد أن هذه المرونة في فقه التعامل تجد سنداً لها في الشريعة الإسلامية بمصدريها (القرآن الكريم والسنة) حيث أن الأصل عدم الإكراه في الدين، مع ضرورة وجود ضوابط تضبط هذه العلاقة وتضمن إستمراريتها بين المسلمين وغير المسلمين داخل الدولة منها : الامتناع عن التآمر مع القوى الأجنبية، الحوار بالحسنى وعدم استخدام القوة لنشر المعتقدات وإقرار الحقوق والواجبات على أسس متساوية، عليه فإن موضوع الحرية الدينية (لغير المسلمين) وحقوق المواطنة فقد أفردت له الإنقاذ عناية واهتمام وجعلته امراً واجباً وفقاً لمرجعيتها الدينية على المستوى النظري، أما كونه وجد سبيله على مستوى التطبيق الفعلي فذلك ما سوف يتضح في الجانب الذي يتعلق بسياسات واستراتيجيات الحركة وإن كان لا يسمح المقام بالتفصيل هنا، إلا أنه وبناءً على ما سبق يتضح أن تغلغل الإسلام الشعبي المتسامح أحدث نوعاً من الثورة الاجتماعية في السودان وأصبح هو المرتكز لثقافته وحضارته، استطاعت الإنقاذ أن تلتقط ذلك العامل وتوظفه لمصلحة الوطن ولكن وفقاً لتصورها الخاص لهذه المصلحة حتى تقضي على ما تبقى من روح العصبية والقبلية في السودان بالرغم من أنها إنحازت للإسلام وأبرزته كشعار يعبر عن هوية الدولة

السودانية وراهنّت على أنه العامل الوحيد المؤهل لبناء الأمة السودانية - على المستوى النظري- وكان منطقها ذلك الأثر الذي أحدثه الإسلام في السودان، ولكنها لم تصمد كثيراً وتكسب ذلك الرهان وتحقق مقولاتها على مستواها الداخلي فسرعان ما حدث خلاف بين جناحي الحكم غير مجريات الأمور على الساحة السودانية الداخلية والخارجية. الذي يدل على الآتي (٤٣):

(١) عدم إحكام ترتيبات إنتقال السلطة وسرعة خطوات مشروع الإسلاميين لم يواكبه عمل تنظيمي مؤسسي يحسن الانتقال برفق ويؤمن المشروع من الانتكاسة. بمعنى أن بنية المؤسسات التي شرع النظام في إعدادها قبل توليه للسلطة لم تتناسب مع متطلبات الدولة.

(٢) ضعف الرؤية الفكرية المعبرة عن مشروع الإنقاذ السياسي والمواكبة لتطور المشروع (الدولة) مما جعل كثيراً من القضايا الفكرية لا تجد عندها إجابات شافية.

(٣) فقدان الثقة بين الأطراف وضعف الرابط بينها نتيجة للخلاف بين المرجعية الفكرية والتنفيذية للحركة مما أفرز مزيداً من التحديات أخطرها التشكيك في مصداقية تلك الرؤى التي استخدمها النظام

(٤) ضعف المشروع الوطني في أجندة الحركة الإسلامية، لذلك كان التمكين للحزب والنظام غالباً ما يطفئ على مشاريع

النهضة والتنمية وتلبية حاجات الإنسان خاصة في الفترة الأولى من توليها السلطة.

خاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

على ضوء النموذج المعياري لمفهوم الدولة في رؤيته الإسلامية يعاير سلوك الحركة الإسلامية الذي وضع ميزاناً للحكم ومنهاجاً يضبط فلسفته ويوجه مساره، ومن ثم فإن الإخلال بتلك المعايير يبعد نظام الإنقاذ عن ذلك النموذج، ولقد ثبت من خلال تحليل ورصد توجهات الحركة الإسلامية في السودان في ثنايا الورقة أن المؤثرات الفكرية التي شكلت رؤية الإنقاذ ووجهت سلوكها وسياستها وكانت موضوع السجال بين (أفاق النظر ومستويات العمل)، شاهدة على توجه نظام الإنقاذ نحو بناء الدولة التي تؤسس على المواطنة وقبول الآخر وتستوعب جميع أبناء الوطن، وفقاً لمعاني الحرية والديمقراطية، لكن بعدت الشقة بين صدق تلك المقولات نتيجة للممارسات الواقعية التي تصب في عملية البناء ولعدة عوامل من بينها التحديات التي يواجهها علي المحيط الداخلي والخارجي فعلى المستوى الداخلي تحدى تكوين الجماعة الوطنية القومية التي تجعل مصلحة السودان هي الهدف الأول والأخير، كما أن التنمية التي قطع فيها شوطاً كبيراً مازالت تعثرها عقبات أخرى تتعلق بمدى قدرته على توظيف مخرجاتها على قدم المساواة في كل السودان وتحقيق الوحدة المانعة التي تحول دون انفصال جزء من الوطن عنه واستدامة السلام، وعلى مسعى آخر يواجه نظام الإنقاذ بتدخل وتقاطر دولي متعدد الأقطاب متنوع المصالح

وأخطر أنواعه هو تدخل الدول والمؤسسات ذات القرارات النافذة والمؤثرة في الساحة السودانية والتي تحدث آثاراً واضحة في بنية المجتمع والنظام.

لذلك إنتهت الورقة للتوصيات التالية :

- أن هناك أسساً للعيش المشترك إذا تم توظيفها بصورة سليمة سوف تسهم في تمتين النسيج الاجتماعي والوطني.
- معالجة أوجه الخلل في بنية مؤسسات الدولة بعيداً عن المحسوبية وحقناً للغبن الذي قد ينجم عنها، إستصحاباً لمقولة الإمام بن تيمية: " ليس إماماً للمسلمين ولا أميناً علي شرع الله من يطلب الشريعة ليؤسس بها لنفسه سلطاناً باغياً، ولا من يرش بأمواله كيما يحصل على إمامه ".
- تأسيس شبكة علاقات (٤٤) فعالة وقوية وفقاً لمتطلبات الأمة السودانية ومراعاة الأولويات فيها.
- الممارسات الخاطئة باسم الدين تشوه صورته وتحجب الثقة فيه وتظهره بمظهر القسوة والعنف ومجافاة حقوق الإنسان وهو منها بريء، كما أن آثار التطبيق سوف تمتد إلى أجيال أخرى لذلك ينبغي التحري والدقة قبل الإقدام على الممارسات باسمه.
- توظيف الأداة التعليمية والإعلامية لترسيخ المعاني والقيم الوطنية ومراعاة أصول التنشئة الاجتماعية التي تؤسس على قبول الآخر والعيش المشترك لتسهم في تنمية الولاء للوطن.
- إن تمثيل دولة المدينة في السودان يعني تأسيس الرؤية على مفهوم الحق والواجب وهما مفهومين متلازمين، فلا ينبغي أن يحدث نزاع بين

الحقوق والواجبات وإذا حدث فُترجح المصلحة من أجل حفظ الحاجات الأساسية للإنسان، فإذا أرادت الحركة الإسلامية أن تحقق دولة الإسلام وأن تتمثل روح دستور المدينة التي أنشأت مجتمعاً منضبطاً، فينبغي لها مراعاة عناصر الكرامة الإنسانية (بدءً بالتنمية البشرية وإستثمار طاقات الإنسان وحفظ روح الجماعة)، ومن ثم فإن سياسات النظام يجب أن تؤسس على ميزان العدل (حتى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) ،ووفقاً لمقاصد الدين الكلية.

- التجربة الإسلامية لا تُعني بحال إسترجاع لخبرات تراثية وإنما الأخذ من عطاء القرآن المتجدد وقيمه، لذلك لابد أن يكون البديل الذي تود أن تقدمه أي حكومة إسلامية أن يستصحب السنن الكونية ومقتضيات العصر وأن يحقق شروط التحول النوعي المطلوب.

المراجع:-

١. خالد العلوي، الدولة الدينية والدولة المدنية، ٢٣/٢/٢٠٠٧م
/http://www.m.ahewar.org
٢. ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية القاهرة (١٩٨٩م)، ٦/١، ص ٤.
٣. الإشكالات حول تاريخ وتطور ترجمة المصطلح، أنظر: نصر محمد عارف، الحضارة . الثقافة . المدنية .. دراسة لسيرة المصطلح والمفهوم (فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (ص/٣٣ - ٥٥)
٤. سيف الدين عبد الفتاح، نقاش المدينة - الدينية مفتعل ومسيس،
<http://www.hadielislam.com/arabic> أو سيف الدين عبد الفتاح،
الوطن والمواطنة والمواطن -، <http://www.ahram.org.eg>
٥. عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، المجلد الأول، ٢٠٠٤م).
٦. محي الدين عطيه، " التعددية مدخل وإطار للبحث "، مجلة المسلم المعاصر، ع، ١٠٥، س ٢٧، ٢٠٠٢ م، (ص ٥ ص ١٦)
٧. أنظر موقع الشيخ يوسف القرضاوي مقالات حول الدولة المدنية.
٨. فاروق حمادة، " بناء الأمة بين الإسلام والعروبة "، (الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٦٤م)، (ص ١٧ - ١٨)
٩. رحاب عبد الرحمن الشريف، إشكالية بناء الأمة في السودان ١٩٨٩ - ٢٠٠٤م، رسالة دكتوراه غير منشوره، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩م) (ص ٣١ - ٣٧).

١٠. إبراهيم على محمد أحمد، "دستور المدينة وأبعاده الاجتماعية والسياسية والاقتصادية"، (الخرطوم، المركز العالمي لأبحاث الإيمان، ط١٩٩٨، م١) (ص٢٢ - ٢٦).
١١. محمد عماره، "الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل"، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٣م)، (ص١١ - ١٢).
١٢. ابن هشام أبو محمد عبد الملك أبو هشام المعاري، "سيرة ابن هشام" (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٩م) (٢/ ص٥٠٤ - ٥٠٧).
١٣. محمد عماره، "الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل"، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٣م) (ص١٢).
١٤. ابن هشام أبو محمد عبد الملك، المرجع السابق، (٢/ ص٥٠٤ - ٥٠٧).
١٥. لمزيد من المعلومات حول مفهوم المواطنة أنظر: سمير مرقس، "المواطنة والتغيير دراسة أولية حول تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة"، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م).
١٦. حول مفهوم المواطنة في الدولة الإسلامية راجع أحمد قائد الشعيبي، "وثيقة المدينة المضمون والدلالة"، (قطر، سلسلة كتاب الأمة، ع ١١٠، وزارة الأوقاف والشئون الاجتماعية، ٢٠٠٥م)، (ص٦٦ - ٦٨).
١٧. محمد بن حبان بن أحمد، الصحيح، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م) حديث رقم (٥٨٩٥).
١٨. رحاب عبد الرحمن الشريف وآخرون، تحليل الخطاب السياسي للحركتين الإسلاميتين، (إسطنبول: مؤتمر الثقافة ودراسات الشرق الأوسط، المؤتمر الغربي التركي الأول، (مجلد ٢، ٢٠١٢م، ٤١ - ٤٥).

١٩. لمزيد من التفاصيل حول الصور والأنماط المتعددة لمظاهر الإحياء الديني انظر: محمد إبراهيم مبروك، "الإسلام الليبرالي بين الإخوان المسلمين والوسطيين والعلمانيين"، (القاهرة: الدار القومية للنشر، بدون سنة نشر).
٢٠. حسن مكي محمد، "الإخوان المسلمون في السودان ١٩٤٤ - ١٩٦٩م"، (الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، ط ١، ١٩٨٧م)، (ص ٩٧).
٢١. خلدون النقيب، "الإسلام السياسي والسلطة دراسة لآليات الهيمنة والمقاومة"، مجلة السياسة الدولية، ع ١٦٩، سنة ١٤٣، يوليو ٢٠٠٧م، (ص ٨ - ٢٣)، حول هذه السائل الخلافة أنظر جمال البناء، الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة،
٢٢. كمال السعيد، الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا دراسة حالة حزب الرفاه، (١٩٨٣ - ١٩٩٧) رسالة دكتوراه (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ٢٠٠٦م) (ص ٨٥).
٢٣. منصور خالد، السودان أهوال الحرب وطموحات السلام قصة بلدين، دار تراث لندن، ٢٠٠٣م، (ص ٤٣٩).
٢٤. حسن الترابي، البعد العالمي للحركة الإسلامية التجريبية السودانية فيعبد الله النفيسي: "الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية"، (القاهرة: مكتبة مديبولي، ١٩٨٩م) (ص ٧٨ - ٧٩).
٢٥. حسن الترابي، "السياسة والحكم النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع"، دار الساقى للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م ص ٤٧٥ - ٤٧٦
٢٦. حسن الترابي، "السياسة والحكم النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع"، مرجع سابق، (ص ٤٧٥ - ٤٧٦).
٢٧. يرى د. غازي صلاح الدين هناك اختلاف بين الأطروحة الإسلامية وطريقة عرضها الباحث من خلال المقابلة التي أجرتها الباحثة معه د. غازي صلاح

الدين العتباتي (أحد قيادات الحركة الإسلامية)، أن الصورة لم يحسن تقديمها كما ينبغي، سبتمبر ٢٠٠٦ م.

٢٨. سلوى محمد إسماعيل، العامل الديني وظاهرة الاستقرار في المغرب، رسالة ماجستير غير منشورة، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٩٩ م) (ص ٢٢ - ٢٤).

٢٩. عمر الخير إبراهيم، السودان والدولة القطرية، رسالة دكتوراه، الخرطوم، كلية الدراسات العليا، جامعة الخرطوم، ٢٠٠٨ م)، (ص ٨٦).

٣٠. يوسف فضل، طبقات وضييف الله، الخرطوم، دار الطباعة بجامعة الخرطوم، (ص ٦).

٣١. عثمان سيد أحمد، الختمية والأنصار، (الخرطوم : الدار السودانية، بدون تاريخ نشر) (ص ١٠).

٣٢. سورة هود: الآية (١١٩ - ١١٨).

٣٣. فضل الله علي فضل الله، " السودان المأزق والأمل "، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، بدون تاريخ نشر)، (ص ٥).

٣٤. حسن أبو طالب "الصراع الداخلي في السودان" كراسات إستراتيجية (القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ع ٥٤، ١٩٩٧ م، (ص ٤ - ٧).

٣٥. أنظر الاتفاقية وما جاء في إطار مشاكوس بخصوص العلاقة بين الدين والدولة.

٣٦. حول مبررات التحول، أنظر رحاب عبد الرحمن الشريف، إشكالية بناء الأمة في السودان، مرجع سابق، (ص ٢٠٥ - ٢٠٦).

٣٧. أمين حسن عمر وآخرون: "المشروع الإسلامي في السودان"، مجلة الإنسان، ع ١٣، مارس ١٩٩٥، (ص ٢٥).

٣٨. إدريس سالم: "رؤى سودانية: مقالات في المعرفة والثقافة والمجتمع" (الخرطوم: مركز الدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠١) ص ٥

39.L.W. Pge. Identity and the: Political Culture in L. Binder(ed) crisis and Sequences in Political development. New Jersey, Princeton un, press. 1977. p.116.or Binder, Crisis of Political development in L. Binder (ed) Ibid pp. 53-55

٤٠. حسن مكي، "السودان الجديد وحوار العروبة الأفريقية"، (الخرطوم: مجلة أفكار جديدة، ع ٥، مايو ٢٠٠٤ م .

٤١. حول المعايير التي تتأسس عليها المواطنة أنظر رحاب عبد الرحمن، إشكالية بناء الأمة في السودان، مرجع سابق، (ص ٢٠٩ - ٢١٠).

٤٢. الجبهة الإسلامية القومية، ميثاق السودان "الخرطوم" ١٩٨٧م، (ص ٣، ص ٩)

٤٣. عبد الرحيم عمر محي الدين، "التراخي والإنقاذ صراع الهوية والهوى فتنة الإسلاميين في السلطة من مذكرة العشرة إلى مذكرة التفاهم مع قرنق"، (دمشق: دار عكرمة، ٢٠٠٦ م).

٤٤. حول مفهوم شبكة العلاقات الاجتماعية انظر "مالك بن نبي" ميلاد مجتمع، ("دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م" ص ٣٨) ترجمة عبد الصبور شاهين وحول ذات المعنى أنظر: برهان غليون، مرجع سابق، ص ١٣٨).